

LA RIVELAZIONE NELLA RELIGIONE TRADIZIONALE AFRICANA

L'APPROCCIO TEOLOGICO DOPO IL VATICANO II

Francis Anekwe Oborji

Introduzione

Il quadro concettuale per un dialogo fra la Chiesa e la Religione Tradizionale Africana (RTA) ebbe inizio con la pubblicazione del messaggio apostolico *Africae terrarum* del Papa Paolo VI (29 ottobre 1967). Elemento significativo di questo documento è che uscì poco dopo la pubblicazione dell'enciclica *Ecclesiam suam* (6 agosto 1964) e l'erezione del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso (PCDI). L'enciclica *Ecclesiam suam* (ES) e la dichiarazione del Vaticano II, *Nostra aetate* (NA) sulla relazione della Chiesa con altre religioni, consolidò questa nuova forma di pensiero che sta prendendo piede fra i teologi cattolici sulla dottrina della rivelazione e della salvezza nelle religioni non-cristiane. I documenti parlavano in modo riverente di altre tradizioni di fede, soprattutto di quelle che adorano quell'unico Dio Supremo che i Cristiani adorano. Ma i due documenti non menzionavano specificatamente la RTA nello stesso modo in cui parlavano delle grandi religioni dell'Asia. Nacque così la necessità per la pubblicazione del messaggio apostolico *Africae terrarum* (AFT) e di dare il via ad una serie di consultazioni e pubblicazioni sulla RTA dalla parte del PCDI.

Risultato delle prime consultazioni sulla RTA ad opera della PCDI fu la pubblicazione del documento *Meeting African Religions*.¹ In occasione del ventesimo anniversario di questo documento, il Cardinale Francis Arinze (allora il Presidente del PCDI) faceva circolare una lettera dal titolo: *Attenzione pastorale ai seguaci della Religione Tradizionale Africana* (Lettera ai Presidenti delle Conferenze Episcopali dell'Africa e di Madagascar, 25 marzo 1988). La lettera *Attenzione pastorale ai Seguaci della Religione Tradizionale Africana* è un documento pratico il cui unico scopo è di stimolare i pastori, i teologi ed i missionari a sviluppare un modello orientato all'Africa che possa essere adoperato nell'attenzione pastorale da dedicare ai seguaci della RTA e ai cristiani africani convertiti da questa religione. Si tratta pertanto di un documento sul dialogo con la RTA e sull'inculturazione della fede cristiana in Africa. Nel documento, il Cardinale Arinze lo precisava con le seguenti parole: "Quanto meglio la RTA verrà capita dai messaggeri del Vangelo, quanto più apprezzabile diventerà la presentazione del cristianesimo agli Africani."²

Fra tutti gli aspetti del mistero cristiano, la Rivelazione è quello che ha goduto della maggiore attenzione negli scritti dei teologi africani che si sono impegnati ad un dialogo scientifico e sistematico con la RTA, soprattutto dal Vaticano II in poi. Nelle pagine che seguono farò un breve studio del modo in cui i teologi africani hanno parlato della rivelazione nella RTA, confrontandolo con la dottrina cristiana in merito.

La Rivelazione nella RTA

Si tratta di stabilire se si possa ritenere che la RTA sia stata una religione rivelata, servita agli antenati dell'Africa fino alla rivelazione finale di Dio in Cristo. La RTA fa parte di ciò che nella teologia cristiana tradizionale viene ritenuto essere una rivelazione globale? E nel caso lo sia, può la RTA competere allo stesso livello con altre religioni mondiali nella discussione in materia di rivelazione, di redenzione e di salvezza alla luce della fede

¹ Cf. P. ROSSANO, *Meeting African Religions*, Città del Vaticano 1968.

² Cf. F. ARINZE, *Pastoral Attention to African Traditional Religion*, <<Bulletin>>, XXIII/2 (1988), p. 103.

cristiana? In altre parole, quali criteri debbono guidare l'atteggiamento della Chiesa nel relazionare la rivelazione cristiana con i concetti di Dio nella RTA?

Nel 1965, ad Ibadan (Nigeria) i teologi africani si rivolsero al problema in modo approfondito, in una Conferenza che aveva per tema: "Consultazione dei teologi africani sulla Rivelazione e le convinzioni africane."³ La Conferenza di Ibadan si imponeva il compito di dare una risposta alla delicata questione se possa esservi una correlazione fra il concetto biblico di Dio ed il concetto africano di Dio, fra ciò che Dio ha fatto e sta facendo secondo le annali e l'insegnamento biblico e ciò che Dio ha fatto e sta facendo in Africa secondo le convinzioni tradizionali africane. La Conferenza era dell'opinione che nello spirito della Bibbia e della fede cristiana, dobbiamo ammettere che Egli si apre, in prima istanza, al mondo intero e che ogni razza ha saputo cogliere qualcosa di questa rivelazione primaria secondo la propria capacità nativa. Il concetto della rivelazione si trova, in modo più o meno perspicace in tutte le religioni, anzi, si potrebbe perfino dire in tutte le culture. Riconosciuto il fatto che ciò non significa che tutte le rivelazioni siano uguali, i partecipanti alla Conferenza di Ibadan affermavano che l'impulso universale di adorare e la conseguente pratica del culto è la risultante di un unico impulso centrale – quello dell' "unica volontà personale divina che cerca in tutti i tempi di farsi conoscere."⁴ Il senso implicito di un unico Dio vivente e conseguentemente il credere in Lui come Essere Supremo è stato, per l'Africano della religione tradizionale, il modo per riconoscere l'unico Dio, risponderGli, ed esprimere la forza che aveva su di lui questa autorivelazione di Dio.⁵

La posizione tenuta dai teologi africani alla Conferenza di Ibadan suscita una questione importante: il Dio della nostra redenzione è lo stesso Dio della creazione? In altre parole, quel Dio che parlò ad Adamo è quello stesso Dio che parla attraverso Gesù Cristo? Rispondere negativamente ad entrambe le domande significa creare un vuoto divino artificioso fra la creazione e la nostra redenzione in Cristo. Per i teologi africani presenti alla Conferenza di Ibadan, può esservi soltanto una risposta: Il Dio noto agli antenati dell'Africa – il Dio che è il fondamento delle convinzioni tradizionali africane, è quello stesso Dio e Padre del nostro Signore Gesù Cristo. Sostenere l'idea contraria significa lasciare che gli Africani abbiano per le mani due Dei diversi e fare di loro un popolo con una vita spirituale ambivalente. L'opinione contraria finirà anzi per porre l'eredità spirituale della RTA in contrapposizione alla religione cristiana, impedendo che l'evangelizzazione progredisca, con il rischio di sfociare in un tipo di politeismo alquanto pericoloso.⁶ Pertanto, nel comunicato rilasciato dalla Conferenza di Ibadan, i teologi sostennero il concetto di una radicale continuità fra il concetto di Dio nella RTA ed il Dio della Bibbia:

Riconosciamo la qualità radicale dell'auto-rivelazione di Dio in Gesù Cristo: ed è proprio a causa di questa rivelazione che siamo in grado di discernere ciò che è di Dio nella nostra eredità precristiana; questa conoscenza di Dio non è totalmente discontinua dall'antecedente conoscenza tradizionale che il nostro popolo aveva di Lui.⁷

Samuel Kibicho è uno degli sostenitori pionieri della teologia della continuità fra il concetto di Dio nella RTA e il Dio della Bibbia. Sostiene che le similarità di convinzioni che si trovano nella RTA sono segni di una radicale continuità fra il concetto africano di Dio e quello della Bibbia. Quando si convertivano al cristianesimo, gli africani credevano che "il

³ Gli atti di questa Conferenza sono stati raccolti e pubblicati sotto il titolo: *Biblical Revelation and African Beliefs* (edited by K.A. DICKSON – P. ELLINGWORTH, Maryknoll, New York 1969).

⁴ K.A. DICKSON & P. ELLINGWORTH (ed.), *Biblical Revelation and African Beliefs*, p. 12.

⁵ Cf. H.H. FARMER, *Revelation and Religion*, London, 1954.

⁶ Cf. DICKSON & ELLINGWORTH, *Biblical Revelation and African Beliefs*, p. 13.

⁷ DICKSON & ELLINGWORTH, *Biblical Revelation and African Beliefs*, p. 16.

Dio che continuavano ad adorare, nella loro nuova religione come nella vecchia, è lo stesso Dio (*Ngai*) che si adora nella nuova religione delle persone istruite.”⁸ Anche Idowu sostiene un concetto simile quando dice che il punto importante è se “come risultante dell’evangelismo, i Nigeriani sono stati introdotti ad un Dio completamente nuovo e assolutamente privo di ogni relazione con la loro passata storia?”⁹ Idowu risponde a questa domanda a favore di una continuità fra i concetti di Dio nella RTA ed il Dio nella Bibbia. Afferma che sulla base della Bibbia presa nel suo insieme, non può esservi che una sola risposta: esiste un solo Dio, il Creatore del cielo e della terra.

L’approccio assunto da Kibicho ed Idowu è stato avallato da Gabriel Setiloane, che, però, si spinge più avanti per sostenere che il concetto di Dio fra i Sotho-Tswana è, per certi versi, più alto di quello del cristianesimo, o almeno di quello che egli chiama “la tradizione teologica occidentale”. Secondo Setiloane, con *Modimo* si tratta di un concetto più ampio, più profondo, più omnicomprensivo, che la stessa teologia cristiana deve accettare come concetto idoneo per il suo Dio; preferisce pertanto tradurre *Modimo* con la parola “deità” o “divinità” anziché con “Dio”. Si trova in perfetto accordo con John Kibicho e Christian Gaba per dire che l’uso cristiano dei nomi africani per riferirsi all’Essere Supremo è in un certo senso “riduttivo”.¹⁰

Nella stessa prospettiva Peter Sarpong dice che la religiosità fa parte della tradizione africana. Anzi, gli attributi che gli africani danno a Dio sono talmente “cristiani” da fare sì che molti etnologi dell’ottocento dubitarono della loro originalità. E’ vero che accanto all’Essere Supremo, gli africani venerano e perfino adorano altri spiriti, umani e non-umani. Ma sono anch’essi manifestazioni di Dio, funzionari di Dio che eseguono le Sue volontà.¹¹ Secondo Sarpong, in Africa il predicatore non predica un nuovo Dio, predica un Dio antico che ora è stato rivelato positivamente dal Figlio, Gesù Cristo. E quando il predicatore attinge alle convinzioni degli africani, anziché correggere la loro concezione religiosa vi sta semplicemente dando una nuova dimensione. Come afferma Michael Obadiogwu: “Essenzialmente, ciò che i missionari cristiani insegnarono all’africano si riferiva a Gesù (e allo Spirito Santo) e a Maria, e al modo di adorare il vero Dio, non al concetto del Dio Onnipotente.”¹²

Queste vedute ci consentono di fare un passo avanti rispetto a quanto sostenuto da Idowu, perché non si tratta semplicemente di stabilire che il Dio della RTA è essenzialmente identico al Dio della rivelazione cristiana, bensì di sostenere che il concetto è in un certo senso perfino più elevato. Naturalmente, la cosa richiede un esame approfondito. Perché, come giustamente fa notare John Parratt, Kibicho e Setiloane possono avere validamente criticato gli approcci ad alcuni aspetti del passato missionario in Africa. Ma ciò non significa affatto che si voglia ritenere che il concetto cristiano di Dio come lo si trova nella Bibbia e nella Tradizione cristiana sia meno adeguato di quello della RTA. Quando sostenevano che il Dio predicato nel cristianesimo è lo stesso Dio già completamente noto nella RTA prima della venuta del cristianesimo, i teologi africani non intendevano rispondere alla domanda in che cosa consistesse l’unicità del cristianesimo e quale fosse la finalità della rivelazione in Cristo. E’ precisamente a questo tipo di domanda che i teologi dovrebbero impegnarsi a

⁸ S. KIBICHO, *The Continuity of the African conception of God into and through Christianity: a Kikuyu case-study*, in *Christianity in Independent Africa*, E. FASHOLE-LUKE & R. GRAY edd., Ibadan, Nigeria, p. 367.

⁹ B. IDOWU, *Towards an Indigenous Church*, Oxford, 1965, p. 24.

¹⁰ Cf. G. SETILOANE, *The Image of God among the Sotho-Tswana*, Rotterdam, p. 60; J. PARRATT, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, Grand Rapids, 1994, p. 71.

¹¹ Cf. P. SARPONG, *Christianity Meets Traditional African Cultures*, in *Mission Trends No. 5*, G. ANDERSON & H. STRANSKY eds., New York, 1981, p. 241.

¹² M. OBADIEGWU, *The Catholic Church in Aguleri: Centenary of Aguleri Parish 1891-1991*, Onitsha, 1991, p. 43.

rispondere nel volere relazionare la fede cristiana con la RTA.¹³ Inoltre, sostenere che il Dio cristiano è inadeguato (quando lo si confronta con Modimo) perché è “piccolo ed umano” e “può facilmente morire”, tradisce una fondamentale interpretazione errata della dottrina biblica di Dio. Una delle meraviglie della tradizione dell’Antico Testamento consiste proprio nella convinzione che Dio condivide le afflizioni e le sofferenze del suo popolo. Si tratta probabilmente di un concetto unico fra tutte le religioni del mondo antico, riscoperto come tale dagli studiosi ebraici del secolo scorso.¹⁴ Il concetto di Dio che soffre con e per il suo popolo è un concetto centrale per la fede cristiana dove, nella persona del Figlio, Dio dimostra la sua identità con le sofferenze dell’umanità. Non è uno “sminuire” la Divinità ma, nella tradizione giudeo-cristiana, si tratta di una delle Sue imprese più eccelse, un’impresa che non può essere trascurata senza minare alla base la stessa fede cristiana.

Charles Nyamiti scrive che la rivelazione cristiana è più elevata e del tutto nuova per l’africano perché in Cristo il potere di Dio si è manifestato nella debolezza.¹⁵ Ma Nyamiti ritiene anche che il Dio della RTA è il Dio che rivela se stesso nella Bibbia e dichiara pertanto che “gli insegnamenti africani su Dio sono molto vicini a quelli dell’Antico Testamento.” Nyamiti basa la sua argomentazione sul fatto che “Dio rivela se stesso a tutti i popoli attraverso la loro coscienza e la loro esperienza religiosa, attraverso la creazione, e perfino attraverso la rivelazione soprannaturale nella fede.”¹⁶ Tuttavia, aggiunge che queste similarità non debbono oscurare il fatto che esistono anche notevoli differenze fra i due concetti, e che “a giudicare dagli standard teologici, una delle differenze maggiori è che la teologia cristiana è alquanto più pura delle dottrine africane.” Questo perché, secondo Nyamiti, il concetto tradizionale è “spesso invischiato nell’errore e nella superstizione.” Infatti, a volte la RTA pone in risalto l’immanenza di Dio fino al punto di comprometterne la personalità, mentre in altri contesti insiste sulla sua trascendenza a danno del suo interesse per l’umanità. Nyamiti aggiunge che, poiché di solito nella RTA non viene direttamente invocato per ottenere benedizioni, Dio vi viene in un certo senso concepito come se stesse condividendo i suoi poteri con gli esseri spirituali. Va aggiunto che la TRA tende ad essere materialista, perché l’africano si avvicina a Dio non tanto per guadagnarsi la vita eterna ma per ottenere dei benefici naturali che la sua condizione umana richiede per l’oggi.

Pertanto, non tutti i teologi africani condividono questa concezione di una radicale continuità fra il Dio della RTA e il Dio della Bibbia. Harry Sawyerr mantiene un’alta opinione sul Dio della RTA ma non soccombe alle posizioni estreme discusse sopra. Sawyerr concorda sul fatto che nella RTA Dio viene generalmente visto come il Creatore e il Sostenitore di tutta la vita, l’apice di tutta l’esistenza. Dio può anche essere invocato nei momenti di bisogno; Egli protegge l’umanità. Ma ritiene che l’evangelismo cristiano non può procedere direttamente passando dal concetto africano di Dio al Dio del vangelo; deve passare attraverso la comprensione ebraica di Dio perché la predicazione del vangelo cristiano possa avere successo, perché “gli africani non dispongono degli atteggiamenti fondamentali nei confronti di Dio, che invece sappiamo essere quelli degli ebrei.”¹⁷ Conclude dicendo che il concetto ebraico di Dio è pertanto il “ponte fra i concetti religiosi del mondo pagano ed il cristianesimo.”¹⁸

Allo stesso modo un teologo nigeriano, E. Ilogu, parla di una certa discontinuità fra le convinzioni Igbo e cristiane. Sostiene che “il contenuto del Vangelo è nuovo e pertanto in discontinuità con il modo in cui l’Igbo cerca *Chukwu* (Dio), ma per l’interpretazione del Vangelo e la sua relazione con la vita quotidiana nella società Igbo si può attingere alle

¹³ Cf. PARRATT, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, p. 72.

¹⁴ Cf. A. HESCHEL, *The Prophets*, New York, 1962.

¹⁵ Cf. C. NYAMITI, *African Tradition and the Christian God*, Eldoret, Kenya, 1978, p. 57.

¹⁶ C. NYAMITI, *African Tradition and the Christian God*, pp. 5, 19.

¹⁷ H. SAWYERR, *God, Creator or Ancestor*, London, 1970, pp. 13ff.

¹⁸ SAWYERR, *God, Creator or Ancestor*, p. 64.

abitudini di fondo della popolazione.”¹⁹ Nella stessa prospettiva, E. Ikenga Metuh dice che il fatto di adoperare i nomi di Dio che si riscontrano nella RTA per tradurre il Dio nella Bibbia, negli inni cristiani e nel catechismo, può suggerire che si tratti di entità identiche. Ma la riluttanza che la RTA prova per l’uso di preghiere, di inni e di schemi di culto a Dio suggerisce invece una non-identità ed una radicale discontinuità fra le due religioni e le rivelazioni che contengono.²⁰

Stephen Ezeanya ritiene che uno studio attento dei nomi teofori che in alcune società africane vengono attribuiti all’individuo al momento della nascita (specialmente fra gli Igbo della Nigeria) rivela quanto sia elevata la concezione che gli africani hanno di Dio. Oggi questi nomi vengono adottati ed accettati anche all’atto del battesimo cristiano in Africa.²¹ Tuttavia, Dominique Zahan invita ad una maggiore attenzione al fatto che attraverso uno studio più approfondito dei nomi teofori dati agli individui si potrebbe giungere ad una migliore comprensione della conoscenza che gli africani hanno dell’Essere Supremo. Sostiene che i nomi teofori tendono ad essere dei “meccanismi stilistici” (di solito si tratta di ipallagi), che nascondono una nozione molto antropomorfica dell’Essere Supremo.”²² Zahan dice che un elemento molto significativo della conoscenza della natura di Dio nella RTA è riscontrabile nel mito sulla distanza e la vicinanza di Dio; si tratta indubbiamente del mito più diffuso e più radicato nelle credenze africane. Secondo i racconti di molte popolazioni africane (Bwa, Dogon, Igbo, Lobi, Mossi, Ewe ed altre), ci fu un tempo in cui il cielo, se non era congiunto, si trovava comunque vicino alla terra. Per quanto concerne Iddio, egli viveva fra gli esseri umani.²³ La teologia della distanza e della vicinanza rappresenta l’ultimo stadio del dramma mitico che narra le relazioni fra gli esseri umani e Dio. Gli umani, che per eccellenza sono gli abitanti della terra, tanto nel loro modo di percepire lo spazio quanto a livello emotivo, vedono l’Essere Divino come talmente distante ma allo stesso tempo così vicino, da fare sì che a volte sia impossibile nominarlo, invocarlo o dedicargli un culto. Ecco fornita la ragione per l’apparente assenza di un culto centrale all’Essere Supremo nella RTA, assenza che Nyamiti ritiene essere il maggiore difetto della religione africana.²⁴

Inoltre, nel valutare la rivelazione nella RTA in contrapposizione a quella della fede cristiana, Zahan aggiunge la questione della dimensione dell’*amore*. Secondo quest’autore, la spiritualità delle cosiddette religioni rivelate dimostra che, più di ogni altra cosa, le religioni sono basate sulle relazioni con l’Invisibile; sono i prodotti di un codice d’amore. In tal caso, l’esperienza religiosa è la risultante dell’amore di Dio per le sue creature e dell’amore di queste creature per il loro creatore. D’altro canto, la spiritualità dell’*Homme Noir* (l’uomo nero) non sembra confinarsi ad una tale struttura concettuale. Zahan aggiunge che la RTA è priva della nozione del peccato originale. Ciò non vuol dire che è del tutto priva della nozione di salvezza. Infatti, mentre l’esperienza religiosa dei sostenitori delle religioni

¹⁹ E. ILOGU, *Christianity and Ibo Culture*, London, 1974, p. 193.

²⁰ Cf. E. IKENGA-METUH (ed.), *African Inculturation Theology: Africanizing Christianity*, Onitsha, 1996, pp. 67-68.

²¹ Cf. S. EZEANYA, *Following Christ More Closely*, Onitsha, 1994

²² Cf. D. ZAHAN, *Some Reflections on African Spirituality*, in *African Spirituality: Forms, Meanings and Expressions*, J.K. OLUPONA, ed., New York, 2000, p. 5.

²³ Fra la popolazione di Aguleri (del territorio Igbo della Nigeria) circola la storia della caduta dell’uomo che è quasi identica al resoconto che ne fa la bibbia. Gli Aguleri raccontano che nei giorni antichi il cielo era molto vicino alla terra e non mancava niente. C’era però una donna sporca che usava pulire le sue mani sporche sui “muri” del cielo, e Dio, seccato, decise di spostare il cielo lontano da quella donna. Una variante di questa storia racconta che fu una donna petulante a colpire il cielo col pestello ogni volta che frantumava lo yam nel mortaio, così Dio spostò il cielo più in alto e fuori della portata del suo pestello. Questo tipo di storie viene raccontata con molte varianti nel territorio Igbo della Nigeria. I due racconti (quello biblico e quello della leggenda) concordano nel fare della donna il capro espiatorio dei mali dell’uomo. Se ne possono trovare altri (cf. OBADIEGWU, *The Catholic Church in Aguleri*, p. 43).

²⁴ Cf. C. NYAMITI, *African Tradition and Christian God*, pp. 5-8.

rivelate presenta una scala temporale lineare che pone l'umanità su un sentiero che non ha nè inizio nè fine, le religioni tradizionali come la RTA sono il prodotto di un tempo ciclico ripetitivo che è carente di ogni marchio di eternità ma vede la vita scandire il ritmo di un continuum. Ciò significa che nel tempo ciclico la salvezza assume la natura di un'impresa ripetitiva di cui l'individuo è il protagonista. Questo spiega i sentimenti di rispetto e di timore, anzi di costante rassegnazione alla volontà divina che si riscontrano nella spiritualità africana. Ecco dove risiede il punto culminante dell'esperienza religiosa che la RTA fornisce ai suoi seguaci lungo il cammino precristiano delle loro relazioni con la divinità. Fino ad ora questo aspetto della spiritualità africana è stato poco approfondito. Tuttavia, rivela le dimensioni del tempo nella RTA. Pertanto, Zahan conclude che le dimensioni del tempo della RTA, cioè il misticismo africano, porta in superficie il modo in cui Dio possiede il credente. Dimostra inoltre i vincoli che Dio impone al credente ed i sentimenti che quest'ultimo prova verso quell'essere invisibile che lo possiede.²⁵

Il teologo tanzaniano Laurent Magesa inizia la sua valutazione della rivelazione nella RTA con una domanda: la religione africana è da considerarsi una religione mondiale?²⁶ Magesa non risponde direttamente alla domanda ma prende in considerazione alcune obiezioni per poter caratterizzare la RTA come tale. In primo luogo, poiché la RTA non possiede dei testi scritti alcuni studiosi liberali occidentali della religione sono stati riluttanti a vedere in essa altro che una religione "tribale". Magesa asserisce che questa argomentazione è fondata sul rifiuto di considerare attentamente la storia. Sta di fatto, per esempio, che l'ebraismo è rimasto una religione basata sulla tradizione orale per molti secoli prima di essere codificata per iscritto. La stessa cosa dicasi per il cristianesimo e per l'Islam anche se per un tempo più breve. Pertanto, la non-esistenza di testi scritti nella RTA non basta a squalificare la grandezza qualitativa di questa religione. Magesa insiste sul fatto che questa sua argomentazione va applicata al concetto della rivelazione come caratteristica principale di una religione. Sostiene infatti che molte chiese (indipendenti) africane che stanno emergendo sul continente nell'epoca contemporanea non ritengono che il fatto di possedere "un libro sacro" sia un *sine qua non* per l'autenticità della loro fede. "Eppure sostengono che la loro fede sia 'rivelata'." Anziché su testi scritti, pongono l'accento piuttosto su una rivelazione che avviene per mezzo di sogni, di stati estatici, di trance, o di impossessamento, per mezzo di profeti e di divinazioni, o ancora per mezzo di reincarnazioni o di eventi specifici, come lo sono, ad esempio, determinate calamità. Anche se in alcune Chiese Indipendenti in Africa la Bibbia e la sua interpretazione vengono poste in risalto, per quanto concerne la rivelazione l'accento che pongono su questi modi di rivelarsi assume un'importanza primordiale. E' soprattutto tramite questi modi che la volontà di Dio si fa conoscere. Sottolineano le modalità perché si abbia una vita religiosa. Per loro la rivelazione è un aspetto continuo e sempre-presente del vivere religioso. In questo senso la loro religione, anziché offrire una base dottrinale, presenta una base essenzialmente morale-etica.²⁷

Inoltre, Magesa non concorda con coloro che squalificano la RTA da ogni status di "religione mondiale" per il fatto che nella religione africana non si riscontri alcuna forma di proselitismo aggressivo. Sostiene che, se si esclude il Cristianesimo e l'Islam, il proselitismo non è una caratteristica tipica delle religioni, che si ritrova applicata in altre religioni importanti come l'Induismo e il Confucianesimo. L'Induismo e il Confucianesimo sono "tribali" nel senso che di regola non si impegnano in attività dedicate a convertire alla propria convinzione religiosa chi aderisce invece ad altri orientamenti religiosi. Pertanto, Magesa conclude che, basandosi su criteri significativi, uno studio equilibrato della RTA dimostra che lo si debba collocare fra le maggiori religioni del mondo. Il criterio più importante

²⁵ Cf. ZAHAN, *Some Reflections on African Spirituality*, pp. 3-4.

²⁶ Cf. L. MAGESA, *African Religion: The Moral Traditions of Abundant Life*, Maryknoll, NY, 1997, p. 18.

²⁷ Cf. MAGESA, *African Religion: the Moral Traditions of Abundant Life*, pp. 22-23.

rimane naturalmente cosa si intenda per religione. Qui, Magesa cita la definizione che Hans Küng dà della religione. Detto in parole semplici, la religione è il sistema istituzionalizzato di un insieme di convinzioni, simboli, valori, modi di vedere la vita e pratiche – uno schema fondamentale che comprende l'individuo e la società, l'uomo e il mondo – insieme a pratiche che si concentrano su questioni riguardanti il significato supremo. Qui “significato supremo” si riferisce a questioni concernenti il senso, la rilevanza e lo scopo della realtà. In molte religioni, il supremo viene concepito come “entità soprannaturale” (o Dio).²⁸ Magesa asserisce che la RTA risponde a tutte queste esigenze. Riconoscere il suo status di religione mondiale non dovrebbe pertanto essere visto come una concessione bensì è il doveroso ribaltamento di un pregiudizio longevo. Perché la RTA è ben più di una semplice “modalità di vivere credente” o di un “approccio alla vita” guidato da un libro. E' un “modo di vivere” la vita stessa, che non fa alcuna distinzione o separazione fra la religione e le altre sfere dell'esistenza umana. Quando si intende parlare di “rivelazione” o di “ispirazione”, non è in un libro che la si potrà trovare, e neppure nella tradizione orale di un popolo, bensì è nella loro stessa vita. Ecco dove poggia la “notorietà” o l' “incurabilità” della religiosità africana alla quale Mbiti ed altri si riferiscono.²⁹ Per gli africani “religione” significa letteralmente “vita” e “vita” vuol dire “religione”.³⁰

Il problema della relazione fra la dottrina cristiana su Dio e quella della RTA è stato approfondito filosoficamente da alcuni teologi cattolici africani di espressione francese. Per esempio, Vincent Mulago cercava di scoprire il nocciolo fondamentale della RTA prendendo per base il sistema di pensiero tradizionale bantù (seguendo la tradizione della *magnus opus La Philosophie bantoue* (1945) di Placide Tempels). Il concetto fondamentale della religione bantù, nell'interpretazione di Mulago, sta nel legame esistente fra i vivi ed i loro antenati che sono degli intermediari fra i viventi e Dio, fra il visibile e l'invisibile. Fra i bantù del Rwanda-Burundi, Mulago colloca il centro di gravità nel concetto dell'unione vitale, che si compendia nella relazione familiare. Per la vita bantù l'essenza dell'unione vitale è la comunione fra un essere e l'altro. Tale comunione sopravvive perfino dopo la morte, come lo testimoniano gli antenati. Gli esseri umani possono esistere soltanto nella comunità e per la comunità. L'unione vitale ha pertanto una duplice funzione che corrisponde alla dimensione “verticale” e “orizzontale” della religione. E' il collegamento con Dio, suprema fonte di vita, ed è al tempo stesso il collegamento fra l'uomo ed il suo prossimo nel mondo delle cose. Pertanto, l'unione vitale non si riferisce né esclusivamente alla vita corporea né esclusivamente alla vita spirituale, bensì, è la vita nella totalità della sua essenza, nella sua integrità. Come tale è “superempirica”, perché la vita dell'ora ed adesso e quella oltre la tomba sono inseparabili ed interdipendenti.³¹

Inoltre, Mulago accetta il concetto di una gerarchia di esseri, che Tempels espone nella sua filosofia bantù, e che Alexis Kagame svilupperà ulteriormente modificandone i termini.³² Colloca *Imana* (Dio) in cima all'ordine degli esseri del mondo invisibile, poi in ordine discendente, vengono gli spiriti e gli antenati deceduti. Il mondo visibile è capeggiato

²⁸ Cf. H. KÜNG, *Christianity and World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, Maryknoll, NY, 1993, p. xvii.

²⁹ Cf. J. MBITI, *African Religions and Philosophy*, Oxford, 1990, p. 1.

³⁰ Cf. MAGESA, *African Religion: the Moral Traditions of Abundant Life*, p. 26.

³¹ Cf. V. MULAGO, *Une Visage africaine de Christianisme: l'unité vitale Bantu face a l'unité vitale ecclésiastique*, Paris, 1965, pp. 233ff. Vi sono teologi africani contemporanei come Bénézet Bujo, Charles Nyamiti ed altri, che romanzano il culto degli antenati nella RTA per adoperarlo nel formulare una cristologia africana. Bujo descrive Mulago come “il primo africano che può essere chiamato un teologo africano” (cf. B. BUJO, *African Theology in Its Social Context*, Maryknoll, 1992: 58-60; C. NYAMITI, *Christ as Our Ancestor: Christology from an African Perspective*, Gweru, Harare, 1984).

³² Cf. A. KAGAME, *La Philosophie Bantu-rwandaise de l'Être*, Brussels, 1965.

dal Re e dalla Regina Madre, assistiti da capi, patriarchi e capi-famiglia; alla base troviamo i membri della famiglia. Gli animali, la vegetazione, gli oggetti inerti, formano parte dell'esistenza globale di coloro a cui appartengono. Più gli esseri sono vicini ad *Imana*, che è la fonte di tutta la vita, più potente è l'influenza che sono in grado di esercitare. Pertanto, *Ntu* (l'uomo), anziché essere statico, è invece un'entità dinamica capace di crescita e di declino, poiché viene influenzato da altri esseri. Mulago ritiene che nella religione bantù è per mezzo dei simboli che la dualità fra l'uomo ed il mondo viene superata e che si compie l'unificazione del "Tutto". L'Essere è fondamentalmente uno, perché tutti gli esseri sono interconnessi. Gli umani non sono separati dagli altri esseri, soltanto l'Essere Supremo può esistere indipendentemente dagli altri esseri. Il fattore unificante, il cemento che tiene insieme tutte le cose, è l'unione vitale che trascende ciò che è soltanto visibile e biologico, per raggiungere il mondo invisibile. Convinto assertore della teologia dell'adattamento, Mulago sostiene che la comunità nella condivisione che caratterizza la cultura tradizionale bantù giunge alla sua pienezza nella dottrina della chiesa e della Trinità. Secondo Mulago, la chiesa è la comunità di coloro che sono associati nella vita soprannaturale. E' la Divinità stessa, ossia la Trinità, a fornire l'esempio supremo della mutua partecipazione. Inoltre, caratteristica della comunità cristiana è la sua crescita. Non può trovare la completezza in questo mondo, ma è in processo di essere trasformata nella "similitudine con l'uomo del Cielo." Pertanto, Mulago conclude che l'anelito del bantù a partecipare alle forze superiori e a comunicare con esse trova il suo compimento nella chiesa di Dio. Il desiderio di un simbolismo, per mezzo del quale il contatto con la divinità viene effettuato nella RTA, può essere appagato nei sette sacramenti della Chiesa cattolica. La comunità cristiana diventa "la vera risposta all'aspirazione dei bantù, una risposta trascendentale e soprannaturale, una risposta non nel senso che la natura sia, come dire, già preparata al dono soprannaturale, ma nel senso che nel piano di Dio l'uomo è stato, fin dalla creazione, liberamente e senza alcun merito da parte suo, elevato all'ordine soprannaturale."³³

Tuttavia, ciò che Mulago postula presenta un grosso problema per la prontezza con cui è troppo facilmente disposto a porre determinati aspetti specifici della cultura tradizionale in relazione con la dottrina cristiana della Trinità ed i suoi rituali, soprattutto i sacramenti. La sua tesi dimentica di indicare che alcuni punti di similarità fra le due forme, quella della religione tradizionale e quella cristiana, possono, sì, essere in un certo senso considerate come una *preparatio evangelica*, un punto di contatto fra la RTA e la religione cristiana.³⁴ Ma altra cosa è postulare un certo tipo di relazione fra il cristianesimo e la RTA, come l'approccio di Mulago sembra propenso a fare. Comunque sia, il contributo maggiore di Mulago sta nel fatto che, pur sottolineando con forza il valore della tradizione bantù, al tempo stesso riconosce la supremazia della rivelazione cristiana. Secondo il suo parere, ai teologi spetta il compito di purificare i vari aspetti del concetto bantù dell'unione vitale, affinché questa possa essere validamente introdotta nella teologia cattolica.³⁵

Come già Mulago, anche Tharcise Tshibangu sviluppava la sua teologia delle religioni basandosi sulla forza vitale bantù. Identifica l'"essere" con la forza vitale, Il suo punto di partenza è che il cristianesimo rende viva (anima) la vita africana, la sua mentalità, il suo aspetto, e l'intera cultura africana.³⁶ Egli sostiene che la RTA presenta insieme una visione ontologico-esistenziale dell'umanità, ossia concetti e istituzioni che possono essere

³³ MULAGO, *Un Visage africain de Christianisme*, p. 242. Per un'ulteriore studio su Mulago, si veda F.A. OBORJI, *Trends in African Theology Since Vatican II: A Missiological Orientation*, Rome, 1998, 78-80; PARRATT, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, pp. 30-36; J. BAUR, *2000 Years of Christianity in Africa*, Nairobi, 1994, 298-299; K. BEDIAKO, *Theology and Identity*, Oxford, 1992, pp. 347-385.

³⁴ Cf. JOHN PAUL II, *Apostolic Exhortation Ecclesia in Africa 67*: Città del Vaticano, 1995.

³⁵ Cf. PARRATT, *Reinventing Christianity: African Theology Today*, p. 35.

³⁶ Cf. T. TSHIBANGU, *Les Propos d'une Théologie Africaine*, Kinshasa, 1974, p. 12.

adoperate per gettare luce sulla rivelazione cristiana e su altri aspetti in materia di teologia. Questi punti di contatto costituiscono altrettanti sentieri per lo sviluppo di una “teologia di colore africano.”³⁷ Anche qui, come è vero per Mulago, il merito del lavoro fornito da Tshibangu è di aver sostenuto con forza che la fede cristiana deve rendere vivo l’insieme della vita africana ed animarla.

Il valore salvifico della RTA

Il dibattito sul valore teologico della rivelazione nella RTA conduce naturalmente all’argomento del valore salvifico della religione africana. Veniamo così inevitabilmente ricondotti alla questione della natura soprannaturale della RTA in quanto religione, il che tocca anche la questione del suo valore salvifico. L’intera faccenda si riassume in una sola domanda che dobbiamo porci: Che cos’è realmente la Religione Tradizionale Africana? Vi sono stati vari tentativi per rispondere a questa domanda. Arinze descrive la RTA con un termine semplice: è il contesto religioso e culturale dal quale proviene la maggior parte dei cristiani in Africa, e nel quale molti tuttora continuano a vivere. Aggiunge che il grande rispetto che la Chiesa accorda alla RTA (e alle altre religioni e culture del mondo) intende, fra le altre cose, essere un sostegno per promuovere un migliore contatto con le persone che praticano quella religione e preservare tutto quanto vi è di nobile, di vero e di buono in essa. Tuttavia, un aspetto di questa affermazione che potrebbe non trovare risonanza presso alcuni teologi, è laddove suggerisce che uno degli scopi della ricerca teologica sulla RTA sia di voler aiutare ad identificare quali elementi potrebbero essere adoperati o adattati o nobilitati oppure purificati dal cristianesimo, e quali altri dovrebbero essere respinti.³⁸ L’istanza richiama alla memoria il senso di disagio creato dalla teologia dell’adattamento ritenuta ormai superata come metodo di evangelizzazione in Africa dai delegati africani al Sinodo dei Vescovi sull’evangelizzazione, tenutosi a Roma nel 1974.³⁹

Pertanto, il problema del valore salvifico della RTA continua a stagnare. Secondo Patrick Kalilombe, è un problema che continua ad ergersi davanti al cristiano africano in genere e all’autore che cerchi di entrare in dialogo con le convinzioni religiose dei suoi antenati, perché l’africano svolgerà la sua ricerca sulla RTA dal suo interno, non dall’esterno. La RTA esige rispetto, impone un’attenta presa in considerazione dal cristiano e dall’autore africano, anche se i suoi contenuti non vengono condivisi. Perché condividono con i loro antenati un’opulente storia di relazioni con Dio. La questione del valore salvifico della RTA assume così un carattere drammatico e profondamente personale quando è l’africano a trattarla. Infatti, vedrà sorgere tante difficoltà, tanti problemi che un suo fratello cristiano ma non di origine africana, probabilmente non coglierebbe. Il cristiano africano si trova nell’incapacità di accettare di buon grado le tante risposte facili che si offrono alla sua mente che si va interrogando. Il fatto che in determinati momenti critici della loro vita molti cristiani africani ricorrono alle pratiche della religione tradizionale, alle case di preghiera, alle chiese di guarigione, ai “profeti”, alla stregoneria o agli indovini, non è per lui un problema così semplice da risolvere quanto possa invece apparire a chi non fa parte di quel mondo. Non si tratta semplicemente di primitivismo o di ignoranza. A complicare le cose è il fatto che è Dio stesso, con le sue decisioni e con i suoi rapporti ancestrali con la popolazione, a essere coinvolto nell’intera questione.

Su questa base Kalilombe asserisce che, essendo la RTA una seria ricerca della divinità da parte delle culture africane, la si deve rispettare e vedere in essa un normale

³⁷ T. TSHIBANGU, *Vers une théologie de couleur africaine*, in “Revue du Clergé Africaine”, 15 (1960) 333-346.

³⁸ Cf. ARINZE, *Pastoral Attention to African Traditional Religion*, pp. 102-103.

³⁹ Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi* (3a Assemblea Generale, 27 settembre – 26 ottobre 1974), in “Civiltà Cattolica, 1975, p. 146; F.A. OBORJI, *Trends in African Theology Since Vatican II*, p. 92.

mezzo di salvezza offerto da Dio per la Sua volontà di salvare tutti i popoli.⁴⁰ Tuttavia, aggiunge subito che questo non significa che nella RTA tutto sia buono e debba essere ritenuto. La Scrittura ci ricorda con forza che la natura umana e le sue contese vivono sotto l'ombra del peccato e sono dunque costantemente sottoposti al giudizio di Dio, mentre il male viene sempre condannato sia da Dio che dall'intima coscienza dell'umanità. Tuttavia, poiché lo spirito di Dio è sempre attivamente presente, sarà necessario ritenere che in questa religione vi sono anche molti elementi buoni e validi, e che questi elementi positivi sono degni di rispetto e meritano di sopravvivere, poiché sono il risultato dell'attività di Dio che, in ultima analisi, non è mai disfatto né dal peccato né dalla morte. Inoltre, la Bibbia ci ricorda che questo giudizio non viene riservato soltanto alle nazioni che hanno goduto di una speciale elezione di Dio. Perché secondo la Bibbia il mondo intero si trova sotto l'ira di Dio: "Ebrei e Gentili, poiché tutti hanno peccato, tutti sono immeritevoli della gloria di Dio. L'ira e la condanna di Dio tendono ad avere inizio nei confronti dei suoi". Secondo Kalilombe, esprimere un giudizio finale sulla RTA non è cosa onesta, né è giusto disprezzarla, respingerla o condannarla soltanto perché ragiona diversamente da chi appartiene alle nazioni favorite – siano queste ebrei o cristiane, primitive o civilizzate, nere o bianche – oppure perché a queste può apparire strana. La legittimità della RTA ed il suo valore salvifico vanno trattati partendo da un punto di vista olistico che tenga conto delle speciali scelte ed elezioni di Dio, ma anche di tutti gli altri elementi che rientrano nelle relazioni che Dio mantiene con l'intera umanità. Soltanto così sarà resa completa giustizia alla testimonianza delle Scritture. Perché, in verità, "Presso Dio non c'è parzialità" (Romani 2:11).

John S. Mbiti parla del valore salvifico della RTA facendo un confronto fra la religione africana e gli elementi generici che caratterizzano ogni pratica religiosa. Mbiti ne elenca cinque: a) convinzioni, b) pratiche, cerimonie e festività, c) oggetti e luoghi religiosi; d) valori e principi morali, e) addetti religiosi o leader. Sono queste le cinque parti essenziali che, messe insieme, formano una religione. Su questa base Mbiti sembra condividere il parere che la RTA sia una religione legittima, perché in essa troviamo tutti gli elementi che costituiscono ciò che in tutto il mondo viene chiamato religione. Non possiamo definire una religione limitandoci ad uno o due soltanto di questi aspetti. Vanno considerati insieme perché la religione è una cosa complessa.⁴¹ Bolaji Idowu condivide l'opinione di Mbiti. Inizia la sua argomentazione offrendo una definizione della RTA. Secondo questo autore, la RTA è (l'insieme degli) schemi istituzionalizzati delle convinzioni e del culto praticato da tempo immemore da varie comunità africane, in risposta al soprannaturale che si manifesta nei loro vari ambienti e nelle loro esperienze.⁴² Ciò significa che la religione non è fatta soltanto di convinzioni, di pratiche e di venerazione degli antenati; possiede anche degli oggetti, dei valori e degli addetti. La religione permea ogni aspetto della cultura di un popolo, l'intero suo senso di esistere. Pertanto, tutti gli aspetti della RTA devono essere presi in considerazione per poter ottenere un'immagine completa della sensibilità religiosa che gli africani hanno acquisito e sperimentato nel loro modo di vivere. Stephen Ezeanya, dopo aver accennato alla teologia della religione dei Padri della Chiesa e all'atteggiamento positivo che la Chiesa cattolica assume nei confronti delle culture e delle religioni tradizionali, continua dicendo che la presente generazione africana ha ereditato una preziosa tradizione dai suoi antenati – una tradizione che pone Dio prima di ogni altra cosa, una tradizione in cui ciò che è spirituale ha

⁴⁰ Cf. P.A. KALILOMBE, *The Salvific Value of African Religions*, in, *Mission Trends No. 5*, G. ANDERSON & T. STRANSKY, edd., New York, 1981, p. 67.

⁴¹ Cf. J. MBITI, *Introduction to African Religion*, Oxford, 1991, pp. 11-13.

⁴² Cf. B. IDOWU, *African Traditional Religion: A Definition*, London, 1973, p. 104. Anche l'*Instrumentum Laboris* del Sinodo dei Vescovi, Assemblea Speciale per l'Africa, identificava cinque sfere che insieme formano la RTA. Esse sono a) la sfera religiosa, b) la sfera rituale, c) la sfera religioso-morale, d) la sfera religioso-culturale, ed e) la sfera religioso sociale (cf. SYNOD OF BISHOPS, Special Assembly for Africa, *Instrumentum Laboris*, 1993, 102).

la precedenza su ciò che è materiale. Pertanto, conclude che tutti gli studiosi, gli insegnanti ed i messaggeri del vangelo debbono collaborare attivamente nell'impegno ed applicarsi a capire l'essenza della RTA.⁴³ Il comportamento di questi teologi dovrà essere tale da premunirsi contro ogni tendenza di ridurre la RTA soltanto ad un'espressione magica, o, nei migliori dei casi, ad un animismo, un feticismo, un totemismo, etc. Si tratta di altrettanti termini derogatori, nati dall'ignoranza, dal pregiudizio e dalla presunzione nei confronti della RTA.⁴⁴

Ma non dovremo forse dire che è proprio merito dell'approccio di questi teologi se si è dubitato di una possibile natura soprannaturale di quella religione, e dunque anche del suo valore salvifico? Sembra infatti che questi autori abbiano collocato le origini della RTA al livello dell'impegno umano. Per esempio, Mbiti scrive che la RTA è il prodotto del pensiero e delle esperienze dei genitori antenati dell'Africa. Sono stati loro a formare le idee religiose, a formulare delle convinzioni religiose, ad osservare cerimonie e rituali, a forgiare proverbi e miti impregnati di significato religioso, a sviluppare leggi e costumi a salvaguardia della vita dell'individuo e della comunità.⁴⁵ Mbiti si sta forse riferendo qui alla RTA in quanto patrimonio culturale africano. Ma il suo insistere sul fatto che la RTA sia un prodotto del pensiero degli antenati africani può fare nascere il dubbio che alla cosmologia africana sia stato dato il nome di religione. Inoltre, questi concetti, espressi da Mbiti ed altri, possono voler dire che la RTA in quanto religione sia da collocare a livello di una "religione naturale o umana," il che mette a repentaglio il valore escatologico della RTA. Perché esiste una fortissima evidenza biblica e teologica che termini come "religione naturale o umana" riducono alla sola dimensione dello sforzo umano ciò che in realtà è invece una risposta alla divina chiamata.⁴⁶ Ad aggravare il problema vi è il fatto che la RTA è una religione basata sull'ansia tradizionale africana di raggiungere una sicurezza nella vita – una religione alla ricerca di una lunga vita. Inoltre, la RTA non s'impegna ad ottenere la salvezza escatologica per i suoi aderenti. La meta della RTA è invece di assoldarsi l'aiuto di Dio, delle divinità e degli antenati, e di imbrigliare le forze sotto l'uomo per rafforzarne la vita sulla terra. Lo scopo complessivo è di mantenere una relazione armoniosa fra gli esseri nell'universo, soprattutto fra gli esseri umani e gli altri esseri, per renderli più forti e garantire loro una vita piacevole e gioiosa. Il massimo che si possa sperare di ottenere quando sopraggiunge la morte, è la comunione con gli antenati, la vita nel mondo degli spiriti ancestrali.⁴⁷ Il che significa che nella RTA è il concetto di una vita vissuta secondo le regole accettate dalla comunità ad agire da perno; mantiene o ristabilisce negli esseri umani una gioia costante in comunione con la comunità (dei vivi e dei morti).

E questo ci riconduce al problema se si possa rivendicare uno status soprannaturale per la RTA. Come possiamo descrivere l'origine dei concetti che la RTA ha di Dio e che hanno accompagnato gli africani prima dell'avvento del cristianesimo? Nell' APSRTA, Arinze menziona il Dio Creatore ed il luogo degli spiriti e degli antenati come i maggiori elementi del credo della RTA.⁴⁸ E in un suo lavoro precedente, parla della natura escatologica della RTA (prendendo la religione tradizionale Igbo come fonte d'ispirazione), soppesando i vari gradi dei sacrifici che gli africani offrono agli esseri del mondo invisibile: sacrifici a Dio, sacrifici alle divinità, agli spiriti, ecc.⁴⁹ Ma aggiunge che la RTA non va romanizzata, tanto

⁴³ Cf. S. EZEANYA, *God, Spirits and the Spirit World*, in, *Biblical Revelation and African Beliefs*, K. DICKSON & P. ELLINGWORTH, eds., p. 46.

⁴⁴ Cf. OBORJI, *Trends in African Theology Since Vatican II*, p. 148.

⁴⁵ Cf. MBITI, *Introduction to African Religion*, pp. 13-14

⁴⁶ Cf. IKENGA-METUH, *African Inculturation Theology: Africanizing Christianity*, p. 65.

⁴⁷ Cf. F.A. OBORJI, *In Dialogue with African Traditional Religion*, in "Studies in Interreligious Dialogue", 10 (2000) 1, p. 73.

⁴⁸ Cf. ARINZE, *Pastoral Attention to African Traditional Religion*, p. 104.

⁴⁹ Cf. F.A. ARINZE, *Sacrifice in Ibo Religion*, Ibadan, Nigeria, 1970, p. 60.

meno se ne dovranno difendere tutte le pratiche. Anzi, l'analisi della RTA deve essere oggettiva, limitarsi ai fatti, e non omettere di elencare anche gli elementi negativi che si riscontrano in quella religione. Questo impegno richiede un lungo studio approfondito.⁵⁰

Nella *Africae terrarum*, Paolo VI identifica i valori della RTA come segue:

a) Una visione spirituale della vita, che comprende “il concetto di Dio come prima causa suprema di tutte le cose.”

b) Il rispetto per la dignità soprattutto degli esseri umani, che si manifesta nel modo tradizionale di educare, in seno alla famiglia, nei riti di iniziazione, e in tutti gli ambiti della vita tradizionale sociale e politica.

c) Il senso della famiglia, evidente nel modo in cui si è attaccati alla famiglia e al legame con gli antenati.

d) Strettamente collegato al senso della famiglia è quello della *patria potestas* del padre di famiglia, che implica autorità e esige rispetto; a volte si accompagna di una funzione tipicamente sacerdotale.

e) Il senso della vita comunitaria espressa nella partecipazione alla vita della comunità nella quale l'individuo viene introdotto con vari riti di iniziazione.⁵¹

Qui nasce spontanea una domanda: quali sono le origini di questi valori soprannaturali della RTA? In altre parole, è possibile spiegare i motivi che stanno alla base del concetto africano di Dio antecedente all'avvento del cristianesimo? Tanto l'insegnamento magisteriale quanto le indagini teologiche hanno dimostrato che gli africani conoscevano Dio già prima dell'arrivo dei missionari cristiani sul continente. E che non sarebbe corretto sostenere che il Dio noto nella RTA non ha nessuna connessione con il Dio che i cristiani africani adorano oggi nella loro nuova religione. Ma allora, come possiamo porre il Dio della RTA in relazione con il Dio cristiano? Personalmente, ritengo che un collegamento fra le rivelazioni di Dio nelle due religioni sia già avvenuto in *Meeting African religions*,⁵² un lavoro pubblicato dal PCDI.

Il documento *Meeting African Religions* (MAR) si richiama al Prologo di Giovanni e ai Padri della Chiesa per creare una relazione fra il Dio noto nella RTA ed il Dio cristiano:

Questo passo essenziale preso dal Vangelo secondo Giovanni, deve guidare il nostro atteggiamento nei confronti delle religioni africane. E' intonato con l'intuizione dei Padri della Chiesa dei primi secoli; la Parola di Dio era all'opera fra i pagani per mezzo delle reali virtù della loro religione.⁵³

E il documento continua:

Se Dio è all'opera nelle religioni tradizionali, e se l'uomo risponde a questa attività divina, allora le religioni africane posseggono un elemento della rivelazione e l'aiuto della grazia divina, perché Dio, fin dall'inizio dei tempi ha cercato di rendersi noto agli uomini, e la religione è la risposta che l'uomo dà a Dio.⁵⁴

E' basandosi su questo contesto che alcuni hanno affermato che la RTA è una rivelazione soprannaturale”, non una “rivelazione naturale” che la mente umana può raggiungere tramite l'esperienza (Romani 1:19); e che la redenzione era già all'opera nella religione africana.⁵⁵ Pertanto, l'atteggiamento nuovo che il cristiano, africano o straniero, è invitato ad assumere nei confronti della RTA, deve essere equilibrato, deve rispettarne il significato nell'ambito del piano di salvezza divino. Il documento *Meeting African Religions*, ritorna alla teoria della compiutezza delle religioni: La RTA deve aver contribuito sotto forma di avvento alla preparazione di un popolo di Dio. La religione africana è stata e tuttora

⁵⁰ Cf. F.A. ARINZE, *Living Our Faith*, Onitsha, 1983, p. 55.

⁵¹ Cf. ARINZE, *Pastoral Attention to African Traditional Religion*, p. 104

⁵² Cf. P. ROSSANO, *Meeting African Religions*.

⁵³ ROSSANO, *Meeting African religions*, p. 124.

⁵⁴ ROSSANO, *Meeting African Religions*, p. 124.

⁵⁵ Cf. IKENGA-METUH, *African Inculturation Theology: Africanizing Christianity*, p. 65.

è “pedagogica” in quanto prepara la strada a Cristo. Ma il documento non si ferma qui. Infatti, afferma che la RTA è stata e “potrebbe ancora essere *una via eccezionale di salvezza* per quella parte dell’umanità” che non ha udito la proclamazione evangelica della salvezza in Gesù Cristo. Inoltre, la RTA è stata ed è tuttora *necessaria*, perché senza di essa il cristiano africano, così come lo vediamo oggi, non avrebbe alcun interlocutore. La stessa cosa va detta, infatti, per l’Antico Testamento che fu un elemento “pedagogico” per i giudeo-cristiani della chiesa primitiva.⁵⁶

Ad ogni modo, l’intera discussione sulla rivelazione e la salvezza nella RTA dimostra che si tratta di un grande mistero: il grande mistero della salvezza delle nazioni in Gesù Cristo. Rifiutare la partecipazione a questo grande mistero di salvezza delle nazioni alla RTA, è negare loro il diritto di essere membri della famiglia umana e del mistero dell’amore salvifico che Dio ha per tutti. Inoltre, come lo insegna la Chiesa, oltre alla fede esplicita ed il battesimo (che è il normale legame con Cristo), Dio nella sua benevolenza e nella sua grazia soprannaturale, conosce altri modi per mezzo dei quali si può essere giustificati in Cristo, che rimane l’unica “via, verità e vita”. Questa è la base per saper intendere ed apprezzare il concetto africano di Dio ed il grande sentimento religioso degli africani.

Valutazione e conclusione

Per una valutazione teologica della RTA come religione “rivelata” o “mondiale” occorre un apprezzamento critico. Per esempio, l’affermazione che il Dio di cui parla la RTA altro non è che il Dio della Bibbia pone sul tappeto la questione delle nostre riflessioni teologiche sull’eventuale esistenza di una relazione fra le due religioni. Se i concetti che le due religioni hanno di Dio sono identiche, come alcuni teologi sostengono, perché parlare di un dialogo fra le due religioni? In altre parole, la presenza del concetto generico di Dio, in altre religioni come nella RTA, non implica di per sé la compatibilità o magari una continuità con la religione cristiana. La rivelazione di Dio nella religione giudeo-cristiana è unica e basata sulla speciale alleanza che Dio pattuì con l’umanità attraverso la nazione d’Israele. Nessun altro popolo o gruppo religioso-culturale è stato favorito in modo così radicale dall’auto-rivelazione di Dio, le cui caratteristiche trovano riscontro nei temi dell’Antico Testamento sull’Alleanza e la Promessa. Tuttavia, ciò non vuol dire che la rivelazione giudeo-cristiana sia radicalmente contraria alle rivelazioni generiche che si trovano in altre religioni mondiali, RTA compresa. Anzi, le due rivelazioni (speciale e generica) costituiscono il piano di salvezza dello stesso ed unico Dio, per condurci alla conoscenza della rivelazione completa nel suo Figlio e nostro Signore Gesù Cristo.

Francis Anekwe Oborji è docente di teologia della missione e di teologia Africana nella Facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana di Roma. È segretario esecutivo dell’Associazione Internazionale dei missiologi cattolici (IACM).

⁵⁶ Cf. D. ISIZOH, *The Attitude of the Catholic Church Towards African Traditional Religion and Culture*, Lagos – Rome, 1998, pp. 134ff.